

THÈSE DE
PARIS.
1887.
N^o. 108.

UNIVERSITÉ DE FRANCE — ACADÉMIE DE PARIS

LA CHRISTOLOGIE
DU
PASTEUR D'HERMAS

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

PAR

ADOLPHE RIBAGNAC

PARIS

IMPRIMERIE MOQUET

11, RUE DES FOSSÉS-SAINT-JACQUES, 11

1887

UNIVERSITÉ DE FRANCE — ACADÉMIE DE PARIS

LA CHRISTOLOGIE
DU
PASTEUR D'HERMAS

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

Et soutenue publiquement le Vendredi 15 juillet 1887, à 4 heures

PAR

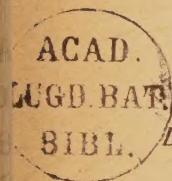
ADOLPHE RIBAGNAC

PARIS

IMPRIMERIE MOQUET

11, RUE DES FOSSÉS-SAINT-JACQUES, 11

1887



FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Examineurs de la soutenance :

M. MÉNÉGOZ, Président de la soutenance.
MM. MÉNÉGOZ, }
MASSEBIEAU, } Examineurs.
SABATIER, }

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

A MA FAMILLE

TÉMOIGNAGE DE RECONNAISSANCE



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LA CHRISTOLOGIE DU PASTEUR D'HERMAS

INTRODUCTION

Le Pasteur d'Hermas se recommande à notre attention par le crédit et la notoriété dont il a joui auprès des premiers chrétiens. C'est peut-être le document de la littérature chrétienne qui, après les livres canoniques, a été le plus entouré dans l'Eglise d'estime et de vénération. La plupart des anciens Pères, Irénée, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase, et d'autres auteurs des premiers siècles, nous ont transmis de nombreuses citations du livre d'Hermas. Ils en parlent souvent avec éloges, lui reconnaissent le privilège de l'inspiration, et nous font supposer, ce que le fragment du canon du Muratori nous dit expressément, que ce livre était lu publiquement dans certaines églises, au même titre que les autres écrits du Nouveau-Testament. Nous voyons, il est vrai, ce crédit baisser rapidement et disparaître dès le v^e siècle ; mais

cela tient uniquement au point de vue dogmatique sous lequel la valeur des documents était alors appréciée. Le Pasteur d'Hermas ne pouvait, en effet, sortir victorieusement de l'analyse minutieuse à laquelle durent le soumettre les dogmaticiens des iv^e et v^e siècles, et son hétérodoxie une fois constatée, il était destiné à être discrédité et à être laissé dans l'ombre. La faveur qu'il avait obtenue auprès de la chrétienté primitive n'en mérite pas moins toute notre attention.

D'après la presque totalité des commentateurs, le Pasteur a vu le jour à Rome, dans la première moitié du second siècle, et a pour auteur Hermas, frère de Pie I, évêque de Rome (139-154 environ). Les dates extrêmes de sa composition sont les années 130 et 155. C'est là un point acquis à la science.

Or cette époque est très importante pour l'histoire de la pensée chrétienne. C'est en effet une époque de fermentation, où des doctrines étrangères viennent se mêler au christianisme. C'est le point de départ du mouvement dans lequel le christianisme va se trouver entraîné. Malheureusement cette époque est peu féconde en écrits authentiques qui puissent bien nous renseigner; c'est une raison pour étudier d'autant plus attentivement les quelques rares documents que nous possédons.

Le dogme qui occupe la première place dans l'histoire des premiers siècles et qui subit les plus profondes transformations est le dogme christologique. Con-

naître la christologie particulière de chacun des auteurs qui ont pu contribuer à ces transformations, nous paraît indispensable pour bien comprendre ces dernières. C'est dans ce but que nous entreprenons l'étude christologique du Pasteur d'Hermas.

Pour mener à bien cette étude, nous avons trouvé un guide précieux dans l'ouvrage de M. Link, récemment paru : *Christi Person und Werk im Hirten des Hermas*, Marbourg, 1886. Nous lui emprunterons beaucoup, tout en nous écartant parfois de ses conclusions.

Cet ouvrage est d'ailleurs loin d'être le seul qui ait paru sur ce sujet en Allemagne. Nombre de fois déjà la question que nous abordons a été traitée, et, remarque significative quant à sa difficulté, on est arrivé à des solutions entièrement différentes. C'est ainsi que Schliemann(1), Dorner(2), Hellwag(3), Hagemann(4), Gaab(5), Zahn(6), ont vu chez Hermas un Fils de Dieu préexistant, nettement distingué du Saint-Esprit, tandis

(1) Schliemann, *Die Clementinen*, Hambourg, 1844, p. 422-425.

(2) Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, Stuttgart, 1845; 2^e éd., Berlin, 1851, p. 185-214.

(3) Hellwag, *Die Vorstellung von der Præexistenz Christi in der ältesten Kirche*, in *Theolog. Jahrb.*, 1848, p. 227-233.

(4) Hagemann, *Der Hirt des Hermas*, in *Tüb. theol., Quartalschr.*, 1860, p. 17.

(5) Gaab, *Der Hirt des Hermas*, Bale, 1866, p. 77-83.

(6) Zahn, *Der Hirt des Hermas*, Gotha, 1868, p. 245-282.

que Kayser (1), Lipsius (2), Harnack (3), Funk (4), Schultz (5), prétendent, plus ou moins catégoriquement, que le Christ d'Hermas est un homme inspiré, devenu Fils de Dieu par adoption. D'autres ont soutenu des opinions moyennes.

Si on se demande la cause d'une divergence aussi grande dans les résultats d'une même étude, on pourrait sans doute alléguer la divergence des idées dogmatiques préconçues des auteurs. Mais nous ne sommes pas embarrassé pour indiquer d'autres causes. La première que nous citerons, c'est la forme apocalyptique et le style parabolique du livre d'Hermas. C'est même cette forme qui, en dissimulant les hérésies dogmatiques qu'il contenait, favorisa, croyons-nous, son crédit relativement long dans l'Eglise.

Hermas raconte une série de visions ou révélations qu'il tient personnellement d'êtres célestes, d'anges qui lui apparaissent et entrent en conversation avec lui.

(1) Kayser, *Le Pasteur d'Hermas*, *Revue de Théologie*, volume XIV, 1857, p. 245-248.

(2) Lipsius, *Der Hirt des Hermas und der Montanismus in Rom*, in *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol.*, 1863, p. 277-282.

(3) Harnack, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. III. *Hermæ Pastor*, Lipsiæ, 1877; *Adnotationes*, Vis. V, 2; Sim. V, 5 et 6.

(4) Funk, *Opera patrum apostolicorum*, editio post Hefelianam quartam quinta, Tubingæ, 1878; *Adnot.*, Sim. V, 5.

(5) Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum*, Gotha, 1881, p. 25-29.

Ces êtres enseignent Hermas au moyen de similitudes dont ils donnent eux-mêmes l'explication et qu'ils font suivre d'exhortations morales. Or cette forme est plus qu'impropre à l'exposition d'idées dogmatiques. Elle donne, à ce point de vue, au livre d'Hermas, un caractère de confusion et un manque de fixité et de rigueur qui n'est pas un des moindres obstacles à la possibilité d'exposer clairement et d'une façon précise ses opinions christologiques.

Ces révélations, Hermas veut les communiquer à l'Église. Là se borne son œuvre. Il se dispense par conséquent de prouver, de raisonner, d'argumenter les enseignements qu'elles contiennent. Mais ce qu'il n'a pas fait, celui qui veut systématiser ses idées est obligé de le faire. De là une série de raisonnements, de deductions qui, laissant au critique une œuvre par trop grande, favorisent l'obtention de résultats différents.

De plus, le livre d'Hermas, d'après sa nature elle-même, manque assez de liaison dans les différents éléments dont il se compose. Il renferme une série de visions et de paraboles se rattachant à des sujets divers. En traitant ces différents sujets, Hermas se sert de mêmes termes paraissant changer de signification avec le point de vue auquel il se place. De là la nécessité de procéder d'abord à l'identification ou à la distinction de ces termes, ce qui est parfois très difficile et très délicat.

Enfin, la cause la plus importante peut-être, qui ex-

plique et résume toutes les autres, c'est que l'idée générale qui a guidé Hermas dans la composition de son livre, n'a pas été d'exposer ses idées dogmatiques. Hermas a voulu réveiller chez les chrétiens de son temps un zèle déjà refroidi et prévenir les défections en face des persécutions qui avaient déjà commencé à sévir. Pour que ses exhortations aient plus de force, il leur a donné une forme apocalyptique, montrant à ses frères, d'un côté le châtimement réservé aux infidèles, de l'autre les félicités dont les justes jouiront auprès de Dieu. Voilà surtout le motif inspirateur de son œuvre. Que maintenant, en poursuivant ce but, il ait donné çà et là, intentionnellement, ses opinions christologiques, c'est tout naturel. Mais il est non moins naturel que ces opinions, éparses dans le livre, une fois rassemblées, ne présentent pas une conception claire et nette à laquelle on devrait s'attendre d'Hermas, s'il s'était proposé dans la tractation de son livre de donner cette conception. De là surtout la difficulté de présenter un exposé précis et irréfutable de la christologie du Pasteur d'Hermas.

§ 1. *Exposé du problème.*

Pour avoir d'un seul coup d'œil les traits généraux de la christologie d'Hermas, c'est à la cinquième Similitude qu'il faut aller directement. Là l'auteur concentre sa conception sur la personne de Christ. C'est comme le foyer d'où partent les rayons qui se dispersent dans le reste du livre, et les indications éparses que nous pourrions glaner çà et là n'ont de valeur que ramenées à ce point central. C'est à ce foyer que nous nous plaçons tout d'abord, afin de connaître les questions principales que nous aurons à résoudre. Voici le contenu de cette similitude :

Hermas jeûne. Le Pasteur, à qui il a été confié et qui n'est autre que l'ange de la repentance, vient ; il lui apprend que ce jeûne est inutile aux yeux de Dieu et que le véritable jeûne consiste à observer les commandements divins et à mener une vie sainte. Voici, lui dit-il, la similitude que j'ai à te dire relativement au jeûne (chap. 1).

Un homme avait un champ et beaucoup d'esclaves (δοῦλοι). Dans ce champ il planta une vigne, choisit un de ses esclaves, et lui confia, pendant une absence qu'il avait à faire, le soin de cette vigne, lui ordonnant

uniquement de l'entourer de pieux. L'esclave exécuta cet ordre. Puis voyant la vigne remplie d'herbes, l'esclave se mit à piocher cette vigne et à en arracher ces herbes. Ainsi la vigne devint plus belle. A son retour, le maître fut enchanté de ce qu'avait fait son esclave, tellement qu'il appela son fils et ses amis et leur communiqua le projet qu'il avait formé, non seulement d'affranchir cet esclave fidèle, comme il le lui avait promis, mais de le faire cohéritier de son fils en récompense de sa fidélité. Le fils et les amis approuvèrent ce projet. Quelque temps après le maître envoya de sa table beaucoup de mets à l'esclave. Celui-ci ayant pris ce qui lui était nécessaire, distribua le reste à ses compagnons. Le maître ayant appris cette action, en éprouva une très grande joie et assemblant une seconde fois son fils et ses amis, il leur communiqua ce que venait de faire l'esclave. Ceux-ci furent d'autant plus d'avis qu'il devint cohéritier du fils (chap. 11).

Après cette similitude, Hermas en donne d'abord une explication éthique, et comme il l'a annoncé, appliquée au jeûne. De même que l'esclave, en accomplissant plus que ce que son maître lui avait ordonné, a obtenu une plus grande récompense, de même ceux qui feront plus que ce qu'il leur est commandé, jouiront dans le ciel de plus grands honneurs. De même, dit le Pasteur à Hermas, que l'esclave a distribué à ses compagnons les mets que lui avait envoyés son maître,

« toi de même, tu ne mangeras que du pain, tu ne boiras que de l'eau et tu donneras le reste au malheureux et à l'indigent. » Voilà le véritable jeûne, agréable à Dieu (chap. III).

Mais Hermas ne se tient pas satisfait par cette explication, et comprend qu'elle n'épuise pas le sens de la parabole. Sur sa demande, le Pasteur lui en donne une seconde que voici :

La terre est le champ indiqué dans la similitude ; le maître du champ est le créateur de toutes choses ; le fils est le Saint-Esprit ; l'esclave est le Fils de Dieu ; la vigne est le peuple que Dieu a planté ; les pieux sont les saints anges du Seigneur destinés à protéger le peuple ; les herbes arrachées de la vigne sont les péchés des serviteurs de Dieu ; les mets envoyés du dîner à l'esclave sont les commandements que Dieu a donnés au peuple par son Fils ; les amis et conseillers sont les saints anges qui ont été créés les premiers (chap. V).

Cette seconde explication donnée, Hermas croit devoir ajouter des éclaircissements sur deux points : 1° l'antithèse qui existe entre la position glorieuse du Fils de Dieu et la condition d'esclave qu'il occupe dans la parabole ; 2° la délibération qui a lieu entre le maître, le fils et les amis au sujet de l'adoption de l'esclave comme cohéritier du fils. Au sujet du premier point, il montre que cette position humble et servile du Fils de Dieu dans la similitude est, dans la réalité, une position glorieuse et puissante. Au sujet du

second point, il montre que l'image de la parabole correspond, dans la réalité, au fait que le Saint-Esprit, qui était en Jésus, a rendu un bon témoignage auprès de Dieu au sujet de la chair qui lui a obéi parfaitement (chap. vi).

Enfin, le Pasteur termine en exhortant Hermas à conserver son corps pur afin que l'esprit qui est en lui rende aussi un bon témoignage, et que ce corps soit sauvé.

Tel est, en résumé, le contenu de cette similitude. Deux remarques se présentent immédiatement à nous, nous imposant deux questions que nous croyons devoir résoudre ici, afin de ne pas embarrasser dans la suite la tractation de notre sujet. La première, c'est que la parabole elle-même manque de logique et d'unité.

1° *De logique.* — L'œuvre de l'esclave commence dans la vigne où il accomplit les deux premiers travaux. Ensuite Hermas quitte ce terrain et nous transporte au milieu des serviteurs auxquels l'esclave distribue les mets qu'il a reçus de la table de son maître. C'est là un manque de logique frappant, car l'œuvre de l'esclave aurait dû tout entière s'accomplir dans la vigne où elle a commencé.

2° *D'unité.* — Il résulte de ce que nous venons de dire un manque non moins frappant d'unité. L'œuvre accomplie par l'esclave se divise en deux parties bien distinctes : le travail dans la vigne, la distribution des

mets. La première, à elle seule, mérite une récompense, puisque c'est dans la vigne seulement que le maître a ordonné à l'esclave de travailler ; aussi est-elle récompensée par l'élévation de l'esclave au rang de fils. Ensuite a lieu le troisième travail, récompensé par une confirmation de la précédente élévation. L'œuvre de l'esclave, qui correspond évidemment dans la pensée d'Hermas, à l'œuvre de Jésus, se trouve ainsi présenter deux phases différentes, dont l'une précéderait l'élévation et l'autre la suivrait. Cependant, l'œuvre de Jésus est une, comme le montre Hermas (chap. vi), elle est récompensée une seule fois par la glorification, et s'accomplit sur le même champ et dans le même temps. Il en résulte un manque de symétrie et de correspondance dans les termes entre la similitude et l'explication, et Hermas, pour pouvoir adapter la parabole à la réalité, a dû unifier le travail de l'esclave dans l'explication en confondant vigne et esclaves à l'égard desquels s'accomplissent les travaux et en réduisant à un seul les deux actes d'élévation de Jésus.

Cette confusion enlève beaucoup à la clarté et à la justesse de la similitude et on se demande pourquoi Hermas n'a pas fait faire dans la vigne un ouvrage correspondant à la distribution des mets aux esclaves, ce qui aurait donné à sa parabole un caractère parfait de logique et d'unité. Comme le fait remarquer M. Link, il n'eût pas fallu beaucoup d'imagination pour inven-

ter une troisième image. C'est donc intentionnellement, et dans un intérêt autrement important que celui de l'harmonie de la similitude qu'Hermas a fait intervenir la distribution de mets aux esclaves. Quel est cet intérêt? M. Link pense qu'Hermas a été inspiré en cela par un motif extérieur, et avance l'hypothèse qu'il aurait tiré sa parabole de la prière d'actions de grâces de la cène, contenue dans la *Didachè* (chap. ix, 1 à 3). Voici cette prière. « Pour la coupe : Nous te rendons grâce, ô notre Père, du saint cep de ton serviteur David que tu nous as fait connaître par ton serviteur Jésus. Pour le pain rompu : Nous te rendons grâces, ô notre Père, de la vie et de la connaissance que tu nous as données par ton serviteur Jésus ». On ne peut sans doute pas méconnaître une ressemblance entre ce passage de la *Didachè* et la similitude d'Hermas; mais cette ressemblance n'est pas assez forte et concluante pour donner beaucoup de crédit à l'hypothèse de M. Link. D'ailleurs, qu'Hermas ait introduit l'image des mets inspiré par un autre écrit, ou qu'il l'ait trouvée lui-même, on ne peut supposer qu'il eût ainsi détruit l'harmonie de sa parabole, s'il n'avait trouvé un avantage important à présenter cette image, soit au point de vue de son explication éthique, soit au point de vue de son explication christologique. Hermas n'aurait-il point été séduit par la justesse de l'image au point de vue du vrai jeûne en montrant l'esclave prenant, des mets que lui envoie son maître, ce qui lui est

seulement nécessaire, et distribuant le reste à ses compagnons ? Ou bien Hermas aurait-il voulu affirmer la véritable humanité de Jésus en lui faisant accomplir son œuvre à l'égard d'êtres du milieu desquels, il a été tiré ? L'image des mets procure l'un et l'autre avantages ; peut-être Hermas les a-t-il eus en vue tous les deux ? Cela dépend de la solution que nous allons donner à la seconde question annoncée plus haut à propos de notre seconde remarque.

Nous avons vu qu'il y a deux explications de la similitude, l'une éthique, l'autre christologique. Pour avoir la mesure de l'usage dogmatique que nous pouvons faire de cette similitude, il est nécessaire de déterminer en vue de quelle explication Hermas l'a composée. Si c'était en vue de la première seulement, l'explication christologique ne serait qu'accessoire, occasionnelle. On pourrait croire par conséquent que, sous l'influence du point de vue éthique, et en vue de l'adaptation, Hermas a un peu faussé ses opinions christologiques, ce qui amoindrirait considérablement le parti qu'on pourrait tirer de cette parabole et obligerait à donner une autre base plus ferme à notre étude.

A première vue, le but éthique paraît être le vrai et le seul important. Le Pasteur dit catégoriquement à Hermas (ch. II, v. 1) : « voici la similitude que j'ai à te dire relativement au jeûne. » Ce but cadre d'ailleurs très

bien avec le caractère général du livre, qui, nous l'avons dit, est essentiellement éthique.

Cependant, en y réfléchissant un peu, on est conduit à penser autrement. Comme le dit M. Link, ce serait un jeu du hasard inconcevable si Hermas, ayant inventé une parabole uniquement pour expliquer la valeur des œuvres surérogatoires, s'était aperçu tout à coup que cette parabole était très apte à une explication christologique. D'ailleurs, la physionomie de la similitude tout entière nous porte à croire que cette explication christologique est bien l'importante. L'auteur semble donner la première en passant ; elle est débarrassée de toutes les précautions préalables qui annoncent généralement qu'on va dire quelque chose d'important, précautions dont est riche la seconde explication. C'est sur cette dernière que l'attention est appelée (ch. iv). Ecoute maintenant, dit le Pasteur à Hermas, et saisis (ch. v, 4) — et après avoir terminé il ajoute (ch. vi, 8) : voilà, tu as l'explication de cette similitude.

Hermas, en effet, ne la considère point comme expliquée après que le Pasteur en a fait l'application au vrai jeûne, puisqu'il dit (ch. iv, 4) : « Je le suppliai de m'expliquer la parabole du champ, du maître, de la vigne, de l'esclave..... car j'ai compris que c'était là une similitude ».

D'ailleurs, certains traits de la parabole ne s'expliquent guère si l'on n'a en vue que le côté éthique, tan-

dis qu'ils sont d'une importance capitale pour l'explication christologique. Tel est, par exemple, le fait que le maître consulte son fils et ses amis sur l'adoption de l'esclave.

Pour toutes ces raisons, nous affirmons qu'Hermas en composant sa parabole avait en vue les deux explications, éthique et christologique, mais qu'il a subordonné celle-là à celle-ci en vue de laquelle tout a été arrangé. De là une double conclusion :

1° L'introduction de l'image des mets ne doit pas être seulement expliquée par le but éthique, mais elle a aussi certainement été voulue d'Hermas dans un but dogmatique.

2° Nous devons supposer réfléchis et prémédités tous les traits de la similitude employés par Hermas dans son explication christologique et croire par conséquent qu'ils représentent fidèlement ses opinions.

Ces deux remarques, un peu longues mais nécessaires, une fois faites, entrons maintenant dans le cœur de notre sujet. La réponse d'Hermas à cette question — pourquoi le fils et les anges sont consultés pour l'adoption de l'esclave —, nous apprend d'emblée qu'il y a dans Jésus, pour Hermas, deux éléments : la *σάρξ* et le *πνεῦμα ἅγιον*. Ces deux éléments réunis constituent le *υἱὸς τοῦ Θεοῦ*.

De là, par conséquent, trois questions successives que nous aurons à nous poser et qui feront le sujet de trois paragraphes.

1° Quel est le sens du mot σάρξ ou comment Her-
mas a-t-il conçu l'élément humain en Christ ?

2° Qu'entend-il par le mot de πνεῦμα ἅγιον ou comment
a-t-il conçu l'élément divin en Christ ?

3° Comment se fait l'union de ces deux éléments en
Christ et quelle est leur position respective ?

Dans un dernier paragraphe, nous nous occupons
du Christ dans le ciel et dans son rapport avec les
anges.

En traitant ces quatre questions, nous pouvons par-
venir à présenter un exposé assez clair et complet de la
christologie du Pasteur d'Hermas.

§ 2. *La Chair.*

Nous voulons d'abord répondre à la question de
l'humanité.

En faveur de cette humanité nous pouvons tirer parti
de l'image du δοῦλος, de la parabole. Deux considé-
rations se présentent à nous :

1° Si l'œuvre de l'esclave était tout entière accom-
plie dans la vigne, le rapport de ces deux termes, es-
clave et vigne, appliqué dans la réalité à leurs corres-
pondants Fils de Dieu et peuple de Dieu, pourrait faire
croire à une différence radicale de nature entre les

hommes et Jésus, celui-ci pouvant être considéré comme un être céleste envoyé sur la terre pour y accomplir l'œuvre de la Rédemption. Mais en faisant accomplir à l'esclave le troisième ouvrage envers ses compagnons et en confondant ceux-ci avec la vigne dans la dénomination commune de peuple de Dieu, Hermas montre, ou tout au moins invite à penser que pour lui Jésus n'est qu'un homme parmi les hommes, se distinguant d'eux uniquement par la mission qui lui a été confiée et par le fait de son élection (ch. II, 2).

2° L'esclave est fait cohéritier du fils, c'est-à-dire adopté comme fils en récompense de son travail et de ses efforts. Or l'esclave représente le Jésus terrestre, on ne saurait le contester. Si donc l'image est juste et revêt un sens, Jésus n'a obtenu son titre de Fils de Dieu que par sa vie sainte et son œuvre rédemptrice. Par conséquent il n'avait pas par sa nature même cette dignité qui ne lui a été conférée que comme une récompense. D'où il résulte que pendant sa vie terrestre, il ne se distinguait pas par sa nature du reste de l'humanité et n'était pas avec Dieu dans un rapport essentiellement différent.

Telles sont les conclusions qui découlent naturellement de la parabole et qu'on serait en droit de maintenir telles quelles si Hermas, en donnant lui-même ses explications, ne nous obligeait, en les précisant, à les modifier un peu.

On a remarqué dans la parabole ce fait que le maître

de la vigne consulte son fils et ses amis pour l'adoption de l'esclave à la participation de l'héritage. Ce fait, envisagé au point de vue parabolique seul, est très naturel et facile à comprendre. Mais il n'en est pas de même quand il faut l'appliquer à la réalité. En donnant les explications de ce fait, Hermas formule assez clairement ses idées sur la nature humaine du Christ (voir ch. vi, 4 à 7).

Ce passage est important à plusieurs points de vue; nous ne voulons nous en servir actuellement que pour préciser la conception d'Hermas relative à l'humanité de Jésus. Il nous montre en Christ deux éléments : le *πνεῦμα ἄγιον*; la *σάρξ*, et dédouble ainsi la personne du *δοῦλος* qui est une dans la similitude. Qu'entend Hermas par ce mot de *σάρξ*? D'après le verset 5 on serait porté à croire que ce n'est qu'une enveloppe charnelle, matérielle, un corps sans âme, dans lequel le Saint-Esprit a été versé comme dans un vase et dont il est devenu le *moi*. S'il en est ainsi l'humanité de Jésus n'est qu'un mot et l'image du *δοῦλος* est entièrement fausse. Mais le sens du passage entier conduit à une autre manière de voir.

Cette *σάρξ*, nous est-il dit, sert le Saint-Esprit par une vie pure, elle travaillé et se fatigue avec lui; elle est adoptée avec lui comme récompense de sa conduite. Or, qui dit récompense suppose une liberté, une volonté, une personnalité morale; cette *σάρξ* n'est donc

rien moins qu'un homme se trouvant en possession de toutes les forces spirituelles nécessaires à la vie.

Ce qui le montre encore, c'est l'application que fait Hermas de cet enseignement christologique. De même que la σάρξ en Jésus a marché de concert avec l'esprit, de même, dit le Pasteur à son protégé : « toi conserve ta chair pure et sans tache afin que l'esprit qui est en toi lui rende témoignage et qu'elle soit justifiée » (ch. vii, 1). Le Pasteur exhorte donc l'homme à imiter ce qu'a fait la chair de Jésus, à obéir à l'esprit, comme cela ressort avec plus d'évidence encore des commandements V, VI, VIII, X et XI. Donc si la conduite de la chair de Jésus nous est proposée comme exemple, cette chair n'a pu être autre chose, dans l'esprit d'Hermas, que la personnalité humaine.

D'ailleurs, s'il fallait une troisième preuve, nous citerions deux passages du commandement X (ch. ii, 6, et ch. iii, 2). Hermas parle de l'esprit saint qui habite dans l'homme ; et dans le premier de ces passages, il dit que cet esprit a été donné à la chair (εἰς τὴν σάρκα), et dans le second il dit du même esprit qu'il a été donné à l'homme (τῷ ἀνθρώπῳ), ce qui prouve une fois de plus que pour Hermas σάρξ et ἄνθρωπος sont synonymes.

Si on se demande pourquoi Hermas n'a pas employé ce second terme plus adéquat, semble-t-il, à sa pensée, on peut répondre que le mot σάρξ, accrédité déjà par l'apôtre Paul dans un sens bien différent de celui de chair proprement dite, devait être fort usité dans

l'Eglise avec la signification d'être humain. D'ailleurs ce n'est pas sans intention qu'Hermas a employé ce terme, désignant d'une façon plus précise l'élément humain en Jésus, qu'il a voulu distinguer de l'élément divin.

Quelle est l'origine de Jésus? Le livre n'en dit rien. Toutefois, il nous est permis de croire qu'Hermas devait rejeter la naissance miraculeuse dans le sens des récits de Mathieu et de Luc. Pour lui, en effet, Dieu a choisi un corps dans lequel Il a fait habiter le Saint-Esprit; celui-ci n'avait donc pas besoin de se former un corps, comme c'est le cas dans la doctrine de la naissance miraculeuse. La logique porte à croire que pour Hermas, ce corps, c'est-à-dire Jésus homme, a dû être soumis aux lois communes de la génération. Mais, nous le répétons, Hermas ne dit rien à ce sujet et nous ne pouvons que faire des hypothèses. D'ailleurs, ce qu'il nous importe, c'est d'avoir constaté la réelle humanité de Jésus.

Cela fait, nous allons envisager maintenant le second élément constitutif de la personne du Christ, le *πνεῦμα ἅγιον*.

§ 3. *L'Esprit.*

Reprenons la réponse à la question d'Hermas sur la consultation du fils et des anges au sujet de l'esclave (ch. vi, 5-7). Il y est dit d'abord, en termes formels, que ce Saint-Esprit est préexistant, et qu'il a créé toutes choses.

Est-il un être personnel? Question importante et difficile à résoudre.

Cette personnalité ne résulte pas nécessairement du rôle qu'il joue dans la création, car envisagé comme force divine, comme instrument de Dieu, ce rôle peut aussi bien lui être attribué.

Elle paraît résulter d'une façon plus évidente de son rôle en Jésus. L'œuvre de la chair paraît, en effet, se borner à obéir au Saint-Esprit qui se trouve être dès lors l'initiateur, le directeur, le facteur de la Rédemption, c'est-à-dire un être nécessairement personnel. De plus, Jésus est adopté comme compagnon de cet Esprit. A côté de ces enseignements du livre, d'où paraît découler avec force la personnalité du Saint-Esprit, nous présenterons quelques remarques.

Ce qu'Hermas dit du Saint-Esprit qui habite en Jé-

sus, il le dit aussi du Saint-Esprit qui habite dans chaque chrétien. Il suffit, pour s'en convaincre, de lire l'exhortation morale que le Pasteur donne à Hermas (ch. vii). De même que le Saint-Esprit qui est en Jésus joue vis-à-vis de la σάρξ et auprès de Dieu, le rôle que joue le fils du maître de la vigne vis-à-vis de l'esclave, de même, l'esprit qui est en Hermas, peut aussi rendre un bon témoignage sur sa chair. Nous citerons, en outre, quelques passages des commandements III, V, X, XI, auxquels nous renvoyons. Mand., III, 1 : « Aime la vérité... afin que l'esprit que Dieu a fait habiter dans cette chair soit trouvé vrai chez tous les hommes et qu'ainsi soit glorifié le Seigneur qui habite en toi ». Mand. V, 1, 2 : « Si tu es patient, le Saint-Esprit qui demeure en toi .. éprouvera une grande joie avec le vase (μετὰ τοῦ οὐράνου) dans lequel il habite » (V, 1, 3) : « Le Saint-Esprit est sensible... il cherche à s'en aller pour aller habiter ailleurs... » Mand. X, 2, 5 : « Le Saint-Esprit adresse des demandes à Dieu ; (2, 6 :) l'esprit donné par Dieu à la chair ne supporte pas une pareille tristesse... »

Il y aurait ainsi dans chaque fidèle, à côté et distinct de la personnalité humaine, un être, appelé Saint-Esprit et revêtant les caractères de personnalité aux mêmes titres que celui qui est en Jésus, Cette remarque porte à réfléchir.

Il nous paraît d'abord inadmissible qu'Hermas ait cru à une telle multitude de Saints-Esprits personnels,

distincts et indépendants les uns des autres. Nous pensons qu'il est plus vraisemblable qu'Hermas a cru à la manifestation spéciale dans chaque cœur humain, d'un seul et même être (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον). Dans ce cas, l'esprit qui est dans chaque homme n'est qu'une partie de cet être unique et dénué par ce fait de la personnalité. Et si cet être unique est à la fois présent dans le cœur de tous les fidèles, s'il est immanent, il est impossible de le considérer comme un être personnel.

Au Mand. XI, 9, Hermas, pour montrer ce qu'est un vrai prophète, dit que si celui-ci entre dans une assemblée de fidèles, et si ceux-ci font une prière à Dieu, l'ange de l'esprit prophétique se place sur le prophète et le remplit aussitôt, de sorte que l'homme plein du Saint-Esprit parle comme Dieu le veut. Les paroles d'Hermas sont incompréhensibles si l'esprit, que possède déjà le prophète (v. 9) est un être personnel, tandis qu'elles deviennent très claires si cet esprit est conçu comme une force divine à laquelle la présence de l'ange donne plus d'intensité.

Nous croyons donc que le Saint-Esprit qui se manifeste dans chaque homme sous l'apparence de personnalités multiples et autonomes, n'est réellement pas pour Hermas un être personnel; mais le Saint-Esprit émanant de Dieu et immanent dans la création et dans les âmes.

Ce Saint-Esprit serait-il différent de celui qui habite en Jésus? Pourquoi? Le livre ne peut pas fournir

de preuves pour les distinguer, tandis que tout porte à les identifier. Hermas se sert pour les désigner du même terme : « τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον » sans aucune autre qualification spéciale et distinctive; de plus il leur fait jouer vis-à-vis de la chair un rôle identique. Serait-il bien admissible d'ailleurs qu'Hermas se soit représenté dès le commencement auprès de Dieu, deux êtres, portant le même nom, émanant de la même source, l'un inactif après avoir participé à la création, attendant l'avènement de l'homme Jésus pour en faire sa demeure, et l'autre agent divin dans le monde et immanent dans les âmes? Nous pensons que le Saint-Esprit qui habite en Jésus n'est pas différent de celui qui est l'inspirateur et le directeur des hommes. Cet esprit, il est vrai, Hermas le présente comme un être personnel. Mais qu'y a-t-il d'étonnant, s'il personnifie le Saint-Esprit dans chaque homme, qu'il personnifie aussi le Saint-Esprit qu'il considère comme ayant habité dans sa plénitude en Jésus? Nous croyons donc qu'Hermas, envisageant le Saint-Esprit dans sa totalité, l'a personnifié, en a fait une hypostase divine, qui a élu domicile en Jésus et y a revêtu les caractères de personnalité.

C'est à ce point de vue hypostatique qu'il faut envisager les rapports de ce Saint-Esprit avec Dieu, que nous allons maintenant étudier.

Il nous semble presque inutile de montrer que ce Saint-Esprit, dont Hermas parle (Sim. V, 6, 5), est bien le même que le Saint-Esprit représenté par le

fils du maître de la vigne (ch. v, 2). Il n'était pas possible qu'Hermas fasse entrer une autre personne que ce πνεῦμα ἅγιον dans le rôle qu'il accorde à l'activité caractéristique du fils dans la parabole. Or c'est bien ce rôle que remplit le Saint-Esprit (ch. vi, 5).

Rien de décisif ne peut être conclu de ce que ce Saint-Esprit est représenté par le fils du maître de la vigne. Cependant, quand Hermas nous dit dans son explication : « ὁ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν », involontairement on transporte sur ce Saint-Esprit le caractère de filialité que possède son représentant. D'ailleurs, on ne peut guère concevoir qu'Hermas eût composé la parabole telle qu'elle est, si selon son opinion, le Saint-Esprit ne se trouvait pas avec Dieu dans le même rapport que son image dans la similitude avec le possesseur de la vigne.

Cette conclusion est si naturelle, qu'Hermas ne se donne pas lui-même la peine de la tirer, et que nous allons le voir remplacer le mot Saint-Esprit par le mot Fils, sans nous avoir dit expressément que ce Saint-Esprit est Fils de Dieu. Nous voulons parler des passages Sim. V, 6, 4; 6, 7.

Quelques critiques ont prétendu, il est vrai, que dans ces passages, le mot Fils désignait seulement le fils du maître de la vigne et non le Saint-Esprit, ce qui dans ce cas ne serait pas une preuve pour la filialité de ce dernier. Nous n'entrerons pas dans les subtilités de la discussion qui s'est élevée à ce sujet. Voici le premier

de ces passages : *ὅτι ὁ κύριος σύμβουλον ἔλαβε τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἐνδόξους ἀγγέλους περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου, ἄκουε.* » On s'est demandé si dans ce passage Hermas citait un trait de la parabole ou bien s'il parlait de la réalité. L'une et l'autre opinion peuvent se soutenir car si les termes *υἱὸς* et *δοῦλος* favorisent la première, les termes *κύριος* et *ἄγγελος* militent pour la seconde. En tout cas, l'explication concerne bien la réalité; or, après cette explication, vient l'autre passage (v. 7), *σύμβουλον οὖν ἔλαβε τὸν υἱὸν καὶ τοὺς ἀγγέλους τοὺς ἐνδόξους, ἵνα καὶ ἡ σὰρξ αὕτη...* Cette fois, on ne peut le contester, c'est bien de la réalité que parle Hermas et le mot *υἱὸς* qui tient la place du Saint-Esprit, démontre que celui-ci est bien pour Hermas, Fils de Dieu.

Mais allons maintenant à la IX^e Similitude, qui doit nous fournir des renseignements plus précis. Cette similitude commence par ces paroles du Pasteur à Hermas : « Je veux te montrer ce que t'a montré le Saint-Esprit qui t'a parlé sous la figure de l'Eglise : car ce Saint-Esprit est le Fils de Dieu (*ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν*). En s'arrêtant là on est étonné de la présence de cette dernière phrase. Pourquoi Hermas l'a-t-il introduite? Elle ne s'explique que rattachée à ce qui suit. « *Mais* comme tu étais trop faible dans ta chair, la révélation ne t'a pas été faite par un ange ; maintenant que tu as été fortifié par l'esprit, tu vois par un ange, par le même esprit ».

Hermas craignait donc que ses lecteurs ne crussent

pas que ce Saint-Esprit, qui lui avait parlé sous la figure de l'Eglise, était Fils de Dieu, à cause de l'organe inadéquat par lequel il s'était révélé. Il résulte de là, que dans l'esprit d'Hermas, le Saint-Esprit a toujours le caractère de filialité divine et que notre thèse se trouve par conséquent puissamment confirmée.

Mais nous avons à examiner une explication différente donnée par certains critiques.

Le Saint-Esprit, nous dit-on, dont il est parlé ici, n'est pas le même être que dans la V^e Similitude; il désigne le Fils de Dieu, c'est-à-dire Christ. Et pour argumenter cette thèse, on se base uniquement sur la signification dans la phrase, du pronom démonstratif ἐκεῖνο. Par ce pronom Hermas désignerait spécialement, non pas le Saint-Esprit déjà connu, mais celui différent, qui lui est apparu sous la figure de l'Eglise.

Nous ne croyons pas que, en se basant sur le seul mot ἐκεῖνο, on puisse justifier une exégèse aussi étrange. Si Hermas avait voulu désigner dans cette phrase Christ, le Fils de Dieu serait ainsi devenu le point important, la notion principale dont se serait servi le Pasteur dans la suite. Mais il n'en est pas ainsi, et le Pasteur continue : « Ayant été fortifié par *l'esprit* de façon à pouvoir supporter la vue d'un ange, tu vois maintenant par un ange, par le *même esprit* ». L'esprit demeure donc l'idée principale, et par conséquent la phrase en question

n'a pas pour but de substituer à la notion d'esprit, la notion de Fils de Dieu.

D'ailleurs il est bien difficile d'admettre qu'Hermas ait voulu, dans cette seule phrase et sans arguments, établir une thèse nouvelle, inattendue, à laquelle les lecteurs ne sont aucunement préparés, savoir — que le Saint-Esprit est identique avec Christ —, tandis que cette remarque (car le Saint-Esprit est le Fils de Dieu) est toute naturelle si l'on entend par Saint-Esprit la personne déjà connue de la V^e Similitude et déjà qualifiée du titre de Fils.

Enfin si par le mot *ἐκείνο*, Hermas voulait surtout accentuer le fait caractéristique que ce Saint-Esprit a parlé à Hermas sous la figure de l'Eglise, et qu'ainsi on doit le distinguer du Saint-Esprit déjà connu, il ne serait question de cette personne qu'au point de vue de son activité antérieure, et alors au lieu du présent il faudrait le passé, au lieu de *ἔστιν*, il faudrait *ἦν*.

Pour toutes ces raisons, nous pensons qu'il faut entendre par Saint-Esprit la personne dont il est déjà question dans la V^e Similitude, et qu'ainsi Hermas affirme explicitement sa filialité divine.

Mais, pourra-t-on nous objecter, la thèse que le Saint-Esprit est le Fils de Dieu n'est-elle pas en contradiction avec celle de son impersonnalité? Non, car nous avons reconnu qu'Hermas l'envisageait comme un être hypostatique, et c'est à ce point de vue seulement qu'il l'appelle Fils de Dieu. D'ailleurs, cette qualification

a pour but, chez Hermas, non d'indiquer un être personnel préexistant à côté du Père, mais d'éveiller l'idée d'intimité de rapports entre cet être et Dieu.

Nous concluons donc que le mot de Saint-Esprit, dans toutes les occasions où Hermas emploie ce terme, désigne un seul et même être, immanent dans le cœur des fidèles, possédant hypostatiquement la personnalité, se trouvant avec Dieu dans les rapports de Fils et un des éléments constitutifs de la personne du Christ.

§ 4. *Le Fils de Dieu.*

Chair et Saint-Esprit, dans le sens que nous venons de donner à ces mots, tels sont les deux facteurs de la personne de Christ. Avant d'envisager leur union et leurs rapports dans cette personne, nous sommes portés à examiner s'ils épuisent entièrement l'essence du Christ, et s'il n'y aurait pas encore un troisième facteur, un autre être divin, le Fils de Dieu préexistant, deuxième personne de la Trinité. C'est ce qu'ont prétendu certains critiques d'après la IX^e Similitude. Voici le contenu des passages invoqués :

Le Pasteur montre à Hermas, dans une vaste plaine, une pierre très grande et très ancienne ayant une porte neuve. Sur cette pierre se bâtit une tour, et les pierres

destinées à servir à la construction doivent toutes passer par la porte, et par la main de vierges qui se tiennent à l'entrée de cette porte, sinon elles sont rejetées par les hommes qui bâtissent (ch. II à IV). Ensuite vient pour inspecter la tour, et accompagné d'un grand nombre d'anges, au milieu desquels six se distinguent spécialement, un homme d'une haute stature, tenant à la main une verge, dont il se sert comme pierre de touche pour éprouver la validité des pierres qui ont été employées dans la construction (ch. VI).

Hermas demande au Pasteur l'explication de cette vision. Celui-ci la donne (ch. XII). La tour représente l'Église; les pierres employées à la construction sont les fidèles; les vierges qui gardent la porte sont les vertus chrétiennes; ceux qui bâtissent sont les anges, et voici ce qui est important : *la pierre et la porte sont le Fils de Dieu* (ch. XII, 1). Comment se fait-il, demande Hermas, que la pierre et la porte représentent le même être, puisque la pierre est ancienne et la porte est neuve? Le Pasteur répond (v. 2) : « Le Fils de Dieu est antérieur à toute créature de Dieu, de sorte qu'il a servi à son Père de conseiller dans la création; c'est pourquoi il est représenté par la pierre ancienne. Il est représenté aussi par la porte neuve, parce que, lorsque les derniers temps ont pris fin, il est apparu, afin que ceux qui doivent être sauvés entrent par lui dans le Royaume de Dieu ». Et, plus loin (ch. XIV, 5), il ajoute : « Le nom du Fils de Dieu est grand et infini, et il porte le monde entier. Si

donc toute créature est portée par le Fils de Dieu, ne penses-tu pas que ceux qui sont appelés par lui, qui portent le nom du Fils de Dieu et qui marchent dans ses commandements, il peut aussi les porter? »

C'est dans ce Fils de Dieu que représente la pierre, antérieur à la création et qui soutient l'Eglise et le monde, que certains commentateurs ont vu le Fils, deuxième personne de la Trinité. Pour nous, nous ne partageons pas cette opinion et appuyé sur l'explication que nous avons donnée du passage précédent de cette même similitude (chap. 1, 1 à 4), où il est dit que le Saint-Esprit est le Fils de Dieu, nous croyons qu'on n'est pas en droit de voir dans ce Fils de Dieu préexistant un autre être que le Saint-Esprit. Celui de la V^e Similitude, dont l'inhabitation en Jésus est formellement enseignée, est aussi représenté comme acteur dans la création et en vertu de cette ressemblance dans leur rôle, il est permis de supposer qu'ils sont identiques. Il est vrai, comme on l'a fait remarquer, que l'un, celui de la IX^e Similitude est représenté comme conseiller de la création (σύμβουλον τῆς κτίσεως), tandis que l'autre, celui de la V^e Similitude, est représenté comme créateur (τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν). Mais cette différence n'est pas assez grande pour permettre d'en faire deux êtres différents, car même lorsqu'il est dit du Saint-Esprit qu'il a créé toutes choses, il est bien évident qu'au fond c'est toujours Dieu qui est le créateur et que le Saint-Esprit n'est créateur que comme instru

ment, et ainsi le même être peut avoir été à la fois conseiller et exécuteur des volontés divines.

« D'ailleurs une preuve très forte pour l'identité de ce Fils de Dieu, conseiller de la création et de ce Saint-Esprit qui a créé toutes choses, c'est que l'un et l'autre se sont manifestés en Jésus. Dans la IX^e Similitude, ce Saint-Esprit est représenté comme une pierre très ancienne sur laquelle se bâtit la tour et l'image est très juste. En effet, le Saint-Esprit est l'organisateur et le conservateur de l'univers; c'est lui qui, comme inspirateur de la création, est à la base de tout ce qui existe; il est à la base surtout de l'Eglise, car le fondement de celle-ci n'est autre que le même Saint-Esprit qui anime chacun de ses membres et qui les unit entre eux. Ce Saint-Esprit, qui a été communiqué partiellement à certains hommes, tels que les prophètes, a enfin pleinement habité en Christ, et c'est ainsi que celui-ci a frayé la voie du salut aux hommes, et est devenu la porte qui donne la possibilité d'arriver au sommet de cette grande pierre, sur laquelle doivent être jetés les fondements de l'Eglise.

Comme dans la V^e Similitude (chap. vi, 4-7) Hermas décompose ici dans ses parties constitutives la personne du Fils de Dieu : la pierre correspondant au Saint-Esprit, la porte correspondant à l'homme Jésus dans l'œuvre sotériologique. A l'une et à l'autre de ces parties, il donne le nom de Fils de Dieu. Cependant il ne saurait y avoir deux Fils de Dieu, mais un

seul, comme Hermas l'a dit avant son explication : la pierre et la porte sont le Fils de Dieu (v. 1).

Nous ne croyons donc pas qu'on puisse voir dans ce passage de la IX^e Similitude, et nulle part dans le livre, l'existence d'un Fils de Dieu, deuxième personne de la Trinité. D'ailleurs, on pourrait difficilement se figurer qu'Hermas a admis qu'il y a eu deux êtres éternellement préexistants, tous les deux Fils de Dieu, remplissant des rôles semblables dans la création et surtout qu'il a cru que ces deux êtres sont venus se joindre à la personnalité humaine de Jésus, pour ne former qu'une seule et même personne. Nous ne saurions attribuer une telle opinion à Hermas, persuadé qu'il ne possédait pas encore les idées trinitaires d'Athanase ou d'Augustin, et convaincu, que pour lui, il n'y a en Christ que deux éléments, la chair et le Saint-Esprit, nous allons maintenant nous occuper du rapport de ces derniers et de leur union en Jésus.

Revenons à la V^e Similitude dont nous avons fait la base de nos recherches.

Hermas dit dans son explication de la parabole : « ὁ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἔστιν ». Dans quel sens emploie-t-il ce terme υἱὸς τοῦ θεοῦ ? Nous savons, au point où nous en sommes de notre étude, qu'il est formé par la σὰρξ et le πνεῦμα (Sim. V, 6; IX, 12). Nous avons en outre montré que ce πνεῦμα est le même que celui dont il est parlé immédiatement avant, dans cette autre phrase de l'explication : ὁ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔστιν. C'est pourquoi nous

croÿons, que, dans cette expression υἱὸς τοῦ Θεοῦ, l'idée de πνεῦμα ἅγιον doit être mise tout à fait au second plan, et qu'Hermas n'envisage que le facteur correspondant au δοῦλος, c'est-à-dire l'homme Jésus glorifié et adopté Fils de Dieu. En effet, puisqu'il venait de dire que le fils du maître représente le Saint-Esprit, il ne pouvait pas vouloir dire tout de suite après, que l'esclave est ce même Saint-Esprit, comme sont obligés logiquement de l'admettre ceux qui font du Saint-Esprit, le porteur dans la personne du Christ céleste, du titre Fils de Dieu. Donc quand Hermas dit que l'esclave est le Fils de Dieu, il considère comme facteur de la personnalité de ce dernier, l'être correspondant au δοῦλος c'est-à-dire l'homme Jésus, c'est-à-dire, d'après l'expression du Pasteur, la σάρξ.

C'est encore dans le même sens qu'il faut prendre l'expression υἱὸς τοῦ Θεοῦ, dans le passage Sim. V, 6, 1-4. Voici l'occasion et le contenu de ce passage : Hermas est frappé de l'antithèse qui existe entre l'image du δοῦλος et l'état glorieux du Christ dans le ciel, et il pose au Pasteur la question suivante : « Pourquoi le Fils de Dieu est-il, dans la similitude, placé dans la condition d'esclave (ch. v, 5) ? » Cette question est presque une objection, et c'est en la considérant ainsi que la réponse y est donnée. « Le Fils de Dieu n'est pas placé dans une condition servile, mais dans une grande puissance et souveraineté. En effet, Dieu planta une vigne, c'est-à-dire créa le peuple ; ce peuple, il le livra à so

Fils, et le Fils de Dieu établit des anges pour protéger chaque homme appartenant à ce peuple ; lui-même travailla et se fatigua beaucoup pour effacer leurs péchés. Aucune vigne, en effet, ne peut être piochée sans fatigue et sans peine. Après avoir ainsi souffert pour les péchés du peuple, il lui montra le chemin de la vie, en lui donnant la loi qu'il avait apprise de son Père. Tu vois donc qu'il était le maître du peuple, ayant reçu de son Père tout pouvoir. »

Hermas montre ainsi à ses lecteurs que la δουλεία du Christ réelle, véritable par rapport à Dieu, se trouve être par rapport à l'homme une κυριότης ; et ainsi il prévient la fausse application de l'idée de δουλεία au Fils de Dieu.

Hermas se sert donc dans ce passage du terme Fils de Dieu pour désigner le facteur de l'œuvre historique et terrestre, qui, en réalité, appartient à l'être correspondant rigoureusement au δούλος et qui ne jouit pas encore par conséquent du titre de Fils. A cela il y a deux causes : la première et la plus directe, c'est que la question a été posée relativement au Fils de Dieu. Hermas, pour atteindre le but qu'il poursuit, c'est-à-dire sauvegarder la dignité de ce Fils de Dieu, doit se servir de ce dernier terme seul et non d'un autre. La seconde, c'est qu'il reste ainsi fidèle à son explication : « l'esclave est le Fils de Dieu ; » en se servant de cette expression, en parlant de l'œuvre de la δουλεία. Donc, pour les mêmes raisons que nous avons indiquées plus haut,

Hermas envisage ici surtout le Fils de Dieu comme l'homme Jésus glorifié.

En conséquence, nous prétendons qu'il est impossible de soutenir cette opinion de certains critiques que, dans ce passage, Hermas parle de l'œuvre accomplie par le Saint-Esprit, et cela en vertu de l'argument suivant, bien simple et bien concluant, nous semble-t-il : Hermas n'a pas encore dit que le Saint-Esprit est le Fils de Dieu, et par conséquent il est impossible que le lecteur le comprenne dans cette dernière expression.

Nous ne devons pas cependant passer sous silence une difficulté que notre thèse soulève dans ce passage : Le Fils de Dieu, y est-il dit (v. 2), établit des anges pour protéger le peuple. Nous nous trouvons donc affirmer, ce qui est assez difficile à concevoir, que l'homme Jésus, la $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$, a pu disposer des anges, ce qui s'explique très facilement si l'on entend par Fils de Dieu le Saint-Esprit. Nous tâcherons d'éluder plus loin cette difficulté, quand nous préciserons davantage la conception du Fils de Dieu dans son existence terrestre.

Présentement nous affirmons, comme conclusion des deux remarques précédentes, que, pour Hermas, la notion principale contenue dans l'expression Fils de Dieu est la notion de $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$.

Mais nous n'oublions pas que le Saint-Esprit joue un rôle important dans l'œuvre terrestre du Christ, et,

suivant en cela l'ordre établi par Hermas lui-même, nous allons maintenant étudier ce rôle vis-à-vis de celui de la σάρξ dans la réponse à la question relative à l'adoption de l'esclave. C'est ici, pour la première fois, qu'Hermas fait intervenir le Saint-Esprit comme élément constitutif de la personne de Jésus. Dans la parabole, en effet, le υἱός est tout à fait étranger à l'œuvre du δοῦλος, et on ne pouvait prévoir ce qu'Hermas va nous montrer, à savoir que le Saint-Esprit a participé à l'œuvre de Jésus. Et ainsi la personne du δοῦλος, une dans la parabole, va se trouver divisée en πνεῦμα ἅγιον et en σάρξ. Ces deux éléments se trouvent nécessairement dans des rapports très intimes et concourent tous les deux à l'œuvre de la Rédemption. Quel est leur rôle respectif dans cette œuvre?

Le passage qui nous occupe nous montre la chair, c'est-à-dire l'homme Jésus obéissant au Saint-Esprit. C'est à cause de cette obéissance qu'elle est récompensée. Cette œuvre paraît ainsi être secondaire, et l'œuvre proprement dite de la Rédemption paraît devoir être attribuée au Saint-Esprit. Mais il ne peut en être ainsi que si on considère ce Saint-Esprit comme un être personnel. Or nous avons dit ailleurs que nous ne le considérons point ainsi, et que si Hermas lui donnait des caractères de personnalité ce n'était qu'en le considérant au point de vue hypostatique. C'est à ce point de vue qu'Hermas en fait la première des créatures, qu'il l'appelle Fils de Dieu et qu'il nous le montre

comme agissant personnellement en Jésus. La *σάρις* se trouve ainsi obéir, non pas aux ordres, mais aux inspirations du Saint-Esprit, et de la sorte, comme seul être personnel des deux facteurs de la Rédemption, elle se trouve être le facteur principal de cette Rédemption.

Et ainsi seulement le *δοῦλος* et son œuvre se trouvent être représentés d'une façon adéquate. Car nous l'avons dit, et nous insistons sur ce point parce que c'est là l'idée mère et centrale de la parabole, si le Saint-Esprit est le facteur matériel de l'œuvre du salut, l'image du *δοῦλος* perd toute sa force et sa justesse. En effet, si le Saint-Esprit, être personnel et Fils de Dieu est le seul et véritable auteur de la Rédemption, l'idée de *δουλεία* disparaît ou du moins est tellement affaiblie qu'on en est à se demander s'il valait bien la peine qu'Hermas l'employât. D'ailleurs, il n'est dit nulle part que le Saint-Esprit joue ce rôle; et on ne peut pas nous opposer le passage (Sim. V, 6, 1 à 4), car nous avons montré que par le terme de Fils de Dieu, Hermas ne pouvait vouloir désigner le Saint-Esprit. Si c'est donc l'homme Jésus, qui sous la conduite du Saint-Esprit, travaille, se fatigue, pioche la vigne, souffre pour les péchés du peuple de Dieu, c'est bien lui qui accomplit l'œuvre du *δοῦλος*, c'est bien lui le véritable facteur de la Rédemption.

N'affaiblissons pas cependant la part qui doit être reconnue au Saint-Esprit dans l'œuvre terrestre de Jésus. Hermas a dit (V, 6, 5): « τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν,

τὸ χρίσαν πᾶσαν τὴν κρίσιν, κατώκισεν ὁ Θεός εἰς σάρκα ἣν ἠβούλετο. »

Il considère donc le Saint-Esprit tout entier comme habitant de Jésus et c'est ainsi qu'est établie la différence de Jésus avec le reste des hommes qui ne possèdent qu'une partie de ce Saint-Esprit. Il communique à l'homme Jésus une puissance supérieure à celle des autres hommes, comme celle par exemple de commander aux anges (Sim. V, 6, 3) et c'est par lui que Jésus a la connaissance de la loi divine qu'il communique au peuple de Dieu (6, 3). Il est évident enfin, que son inhabitation en Jésus est la condition indispensable de l'œuvre de la Rédemption.

Le rôle caractéristique de ce Saint-Esprit est d'être le témoin des actes de la vie terrestre de Jésus. Ce rôle lui revient de droit. En effet, la vie de Jésus, pour être efficace et rédemptrice, devait uniquement être conforme aux directions du Saint-Esprit : celui-ci était donc désigné d'avance comme témoin auprès du Père de la conduite de la *σάξ* à son égard. Ce Saint-Esprit rend donc un bon témoignage sur Jésus, qui en récompense de sa fidélité et de ses efforts est adopté Fils de Dieu.

Nous arrivons maintenant dans une autre sphère où nous avons à envisager des rapports nouveaux.

Les deux êtres, le Saint-Esprit et l'homme Jésus, unis pendant l'accomplissement de l'œuvre sotériologique, vont-ils maintenant que cette œuvre est terminée, se diviser et jouir séparément auprès de Dieu, de leur prérogative de Fils, l'un comme Fils par l'origine,

l'autre comme Fils par adoption? Le passage (Sim. IX, 12), où il est dit que la pierre et la porte sont le même être, le Fils de Dieu, tranche directement la question et nous autorise à affirmer que ces deux êtres, envisagés en tant que Fils, se confondent pour Hermas dans un seul. Reste à savoir maintenant quel est celui des deux qui est le représentant de la personnalité. La réponse n'est pas douteuse. Nous avons déjà montré au commencement de ce chapitre qu'Hermas, par l'expression de υἱὸς τοῦ Θεοῦ, envisage surtout le facteur de l'œuvre de la Rédemption. Or ce facteur, pour nous, n'est pas le Saint-Esprit, mais l'homme Jésus. Le mot Fils de Dieu signifie donc le Jésus glorifié; toutefois, il renferme aussi l'idée de Saint-Esprit. La récompense de la σάρξ ou de la personne humaine de Jésus a été de devenir auprès de Dieu l'organe éternel du Saint-Esprit, organe que celui-ci a déjà possédé sur la terre. Ainsi est devenue concrète la filialité hypostatique de l'Esprit. Donc, le υἱὸς τοῦ Θεοῦ préexistant et désignant le Saint-Esprit, n'est pas différent du υἱὸς τοῦ Θεοῦ désignant Christ, mais celui-ci l'absorbe et y ajoute le facteur de la Rédemption. La dernière expression est donc plus compréhensive que la première; mais il ne saurait y avoir pour Hermas dans le ciel, deux êtres jouissant l'un et l'autre du titre de Fils de Dieu : le Saint-Esprit et l'organe de la Rédemption adopté Fils de Dieu à côté, et personnellement différent du Saint-Esprit.

Résumons maintenant notre étude dans quelques courtes thèses :

1° Le mot *σάρξ* signifie pour Hermas, être humain, homme.

2° Le *πνεῦμα ἅγιον* est un être préexistant à la création, instrument de cette création, possédant hypostatiquement la personnalité et le titre de Fils de Dieu.

3° La personne du Christ terrestre se compose de cette *σάρξ* et de ce *πνεῦμα*. Le facteur principal de la Rédemption est la *σάρξ*.

4° Il y a dans le ciel un seul Fils de Dieu, dont la notion principale est le facteur de la Rédemption et qui est l'organe éternel du Saint-Esprit.

Telle est, croyons-nous, dans ses traits généraux, la christologie du Pasteur d'Hermas. On voit qu'elle s'éloigne considérablement et de la christologie apostolique et de celle des *iii*^e et *iv*^e siècles. Le genre de christologie dont elle se rapproche le plus, à notre avis, à part la notion messianique qui est absolument absente, est la christologie judæo-chrétienne. Mais ce qui contribue surtout à donner au Christ d'Hermas une physionomie particulière, ce sont ses rapports dans le ciel avec les anges, rapports que nous allons maintenant envisager.

§ 5. *Le Fils de Dieu et les anges.*

L'angélologie occupe une grande place dans le livre d'Hermas, comme dans tous les livres apocalyptiques. Chaque homme y est représenté comme vivant sous la domination de bons ou de mauvais anges. C'est ainsi qu'il y a un ange de la justice et un ange du mal (ἄγγελος εἰς τῆς δικαιοσύνης καὶ ἄγγελος εἰς τῆς πονηρίας, Mand. VI, 2, 1), un ange du plaisir et de la volupté et un ange de la punition (ἄγγελος τῆς τρυφῆς καὶ ἀπάτης καὶ ἄγγελος τῆς τιμωρίας, Sim. VI, 2, 1 ; 3, 2). Les fidèles sont guidés par les anges dans la voie du bien (Vis. III, 5, 4). Persévérez dans la pratique de la vertu, dit Hermas, afin que votre route se fasse en compagnie des saints anges (Vis. II, 2, 7). L'œuvre que Christ est venu accomplir consiste, en partie, dans l'établissement d'anges chargés de protéger le peuple de Dieu (Sim. V, 5, 8 ; 6, 2).

Parmi cette multitude d'anges dont Hermas n'indique pas le nombre, mais qui, dans sa pensée, devait être considérable, quelques-uns seulement sont mis en saillie dans le livre. C'est de ceux-là que nous allons nous occuper.

Nous remarquons d'abord, dans les visions proprement dites, un groupe d'anges, au nombre de six, ap-

pelés quelquefois ἄνδρες (Vis. I, 4, 3), généralement νεανίαι (Vis. I, 4, 1) ou νεανίσχοι (Vis. III, 1, 6; 2, 5; 4, 1; 10, 1). Ces anges sont dans des rapports intimes avec la vieille femme représentant l'Eglise; ils apparaissent et disparaissent avec elle (Vis. III, 1, 6. 8). Dans la Vis. I, 4, 1, quatre d'entre eux emportent le siège sur lequel la vieille femme avait parlé, et les deux autres emportent la femme elle-même. Dans la Vis. III, 10, 1, ces six mêmes anges transportent encore cette femme, tandis que le siège est transporté cette fois par quatre autres anges, qu'Hermas a soin de bien distinguer, en disant qu'il n'a pas pu voir leur visage parce qu'ils étaient retournés. Ces six anges bâtissent aussi la tour qui figure l'Eglise (Vis., III, 1, 6. 7; 2, 5; 4, 1), et pour ne pas permettre la supposition que ces êtres pourraient être différents de ceux qui sont apparus (Vis. I, 4, 1. 3), Hermas dit (Vis. III, 1. 6) : οὗς καὶ πρότερον ἐωράκειν. Une multitude d'autres hommes, μυριάδες ἀνδρῶν (Vis. III, 2, 5), apportent aux anges qui bâtissent les matériaux. Mais les six premiers sont supérieurs : ce sont les saints anges de Dieu, les premiers créés (οἱ πρῶτοι κτισθέντες), auxquels le Seigneur a livré toute sa création pour l'augmenter, l'édifier et la gouverner; tandis que les autres, tout en étant aussi les saints anges de Dieu, sont inférieurs aux premiers (Vis. III, 4, 1. 2).

Si maintenant nous allons à la IX^e Similitude, où la vision de la tour a lieu une seconde fois, nous retrou-

vous encore ces six anges, remplissant les mêmes fonctions que précédemment et qualifiés de la même manière. Cependant Hermas les appelle ici des *ἀνδρες ἐνδοξοί*, de même que ceux qui sont sous leurs ordres (Sim. IX, 3, 1 ; 6, 2). Mais cette différence n'est pas assez grande pour détruire leur identité avec les anges déjà connus. Comme ceux-ci ils bâtissent la tour, dont les pierres leur sont apportées par les anges qui sont sous leur direction. Et dans l'explication que le Pasteur donne de cette vision, il est dit que cette foule d'hommes (*πληθος ἀνδρῶν*) qui travaillaient à la construction de la tour sont tous les anges glorieux (*πάντες ἄγγελοι ἐνδοξοί*) (12, 6), ils entourent Dieu comme un rempart. Quant aux six hommes qui bâtissaient, ce sont les six anges glorieux, se tenant à la droite et à la gauche du Fils de Dieu (12, 7).

Enfin ces six anges sont nommés encore une fois, dans la V^e Similitude, où ils sont représentés dans la parabole par les amis du maître et sont consultés par Dieu sur l'adoption de Jésus comme Fils. Leur nombre de six n'est pas, il est vrai, déterminé, mais l'expression dont se sert Hermas pour les qualifier (*οἱ ἄγιοι ἄγγελοι οἱ πρῶτοι κτισθέντες*) (Sim. V, 5, 3), identique à celle de Vis., III, 4, 1, ne laisse aucun doute sur leur identité avec les six anges que nous connaissons déjà.

Ces six anges sont donc bien caractérisés et ont un rôle fixe et déterminé : ce sont les anges supérieurs de la création, et antérieurs à cette création ; ils sont à

côté de Dieu, en compagnie du Saint-Esprit, comme cela ressort de la V^e Similitude, mais dans des rapports avec Dieu moins intimes que le Saint-Esprit, puisque celui-ci est représenté par le fils du maître, tandis que ceux-là sont représentés comme les amis. Leurs fonctions sont solennelles; ils n'entrent point en rapport avec les simples mortels, mais veillent sur toute la création et en particulier sur la sainte Eglise, pour laquelle tout a été créé; eux seuls bâtissent la tour qui représente cette dernière, c'est-à-dire établissent, ordonnent le royaume de Dieu, qui est le but de la création. Nous ne devons pas perdre de vue ce rôle spécial des six anges, si nous voulons éviter de tomber dans des confusions.

Nous allons envisager maintenant un autre personnage, qui occupe la première place dans le Pasteur d'Hermas. C'est celui qui envoie à Hermas l'ange de la repentance. Il est appelé tantôt *ὁ σεμνότατος ἄγγελος* (Vis. V, 2), tantôt *ὁ ἐνδοξος ἄγγελος* (Sim. VII, 1. 2. 3), tantôt *ὁ ἅγιος ἄγγελος* (Sim. V, 4, 4), tantôt, enfin, *ὁ ἄγγελος κυρίου* (Sim. VII, 5). C'est sous sa direction immédiate et d'après ses ordres spéciaux que l'activité entière de l'ange de la repentance est placée. Il a envoyé le Pasteur pour vivre avec Hermas le reste de ses jours (Vis. V, 2). Il lui donne l'ordre de montrer une fois encore à son protégé la vision de la tour, qui paraît être pour Hermas ce qu'il y a de plus important dans le livre (Vis. V, 5, Sim. IX, 1-3). Le Pasteur fait le

rapport sur Hermas à cet ange qui, à son tour, fait au Seigneur le rapport sur tous les fidèles repentants (Sim. X, 2-2). A son ordre, Hermas est livré à l'ange de la punition (Sim. VII). C'est cet ange qui a fortifié Hermas pour le rendre capable de supporter les visions (Sim. V, 4-4). Enfin il apparaît lui-même (Sim. X, 1, 1) et exhorte Hermas à exécuter les ordres du Pasteur (1, 2) et à remplir fidèlement sa charge (2, 2-4).

C'est donc cet ange qui envoie à Hermas l'ange de la repentance, le Pasteur. Cependant celui-ci ne relève pas exclusivement de l'autorité du σεμνότατος ἄγγελος, puisque le Pasteur dit (Mand. IV, 3, 5) : « La puissance de cette repentance m'a été donnée par le Seigneur, et (Sim. VIII, 11, 1) : ὁ κύριος ἐπεμψέ με σπλαγχνισθεὶς πᾶσι δοῦναι τὴν μετάνοιαν ; » et nous ferons remarquer ici, en prévision d'une question que nous allons aborder, que ὁ κύριος ne peut pas désigner Christ, mais Dieu, puisque Hermas dit immédiatement après et dans la même phrase :

ὁ κύριος τὴν κλῆσιν θέλει τὴν γενομένην διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ σώζεσθαι.

Toutefois, il est incontestable que le σεμνότατος ἄγγελος occupe dans l'angélologie d'Hermas un rang unique et supérieur à celui des autres anges préposés à la sanctification et à la protection des fidèles. Il devait être d'ailleurs bien connu dans l'Eglise, puisque Hermas, en parlant pour la première fois dans son livre (Vis. V, 2) se contente de dire ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου, comme désignant par là un être familier à ses lecteurs.

Beaucoup de critiques, considérant ses fonctions et la

place à part qu'il occupe, ont vu, dans ce *σεμνότατος ἄγγελος*, le Fils de Dieu. Avant d'examiner cette opinion, faisons connaissance avec un autre ange, qui occupe aussi une place spéciale dans l'angélologie du Pasteur. C'est dans la VIII^e Similitude qu'il en est question.

Hermas voit dans cette similitude un grand saule sous l'ombrage duquel se trouvent tous les hommes qui portent le nom du Fils de Dieu. Un ange glorieux du Seigneur, d'une immense stature, coupe des branches de l'arbre et en met une dans les mains de chacun des chrétiens. Lorsqu'il réclame ensuite ces branches, il constate qu'elles sont détériorées à des degrés divers. Certains cependant rendent leurs branches intactes, quelques-uns même augmentées de pousses et d'autres chargées de fruits. Ces trois dernières catégories, l'ange les envoie dans la tour représentant l'Eglise (2, 1 à 4). Ceux qui restent, il les livre au Pasteur qui plante les branches gâtées dans la terre, les arrose abondamment (2, 5-9) et les rend pour la plupart fraîches comme elles étaient auparavant. C'est ainsi que beaucoup de chrétiens peuvent entrer dans la tour ou dans les forts avancés (ch. iv-x).

Cette vision a pour but de montrer la haute signification et l'efficacité de la repentance annoncée par le Pasteur. Le saule et les branches signifient la loi de Dieu donnée au monde entier. Cette loi est le Fils de Dieu qui doit être prêché jusqu'aux extrémités de la terre; les peuples qui se trouvent sous l'arbre sont ceux

qui ont entendu sa prédication et ont cru au Fils de Dieu (3, 2 à 4). L'état différent, dans lequel les branches se trouvent, désigne le degré dans lequel les chrétiens ont rempli la loi. L'arrosement et la recrudescence de vie des branches gâtées symbolisent le renouvellement que la prédication de la repentance du Pasteur a causé (3, 6-11). Et voici le passage important (3-3) : ὁ δὲ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἑνδοξος, Μιχαήλ, ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τοῦτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν αὐτούς, οὗτος γὰρ ἔστιν ὁ διδούς αὐτοῦ τὸν νόμον εἰς τὰς καρδίας τῶν πιστευόντων· ἐπισκέπτεται οὖν αὐτοὺς οἷς ἔδωκεν, εἰ ἄρα τετηρήκασιν αὐτὸν. »

Certains commentateurs ont cru qu'Hermas désignait par cet ange le Fils de Dieu. Cette opinion nous paraît impossible à admettre. Elle se base sur ce qu'il est dit que Michaël met dans le cœur des croyants τὸν νόμον αὐτοῦ, et l'on dit que αὐτοῦ ne pouvant désigner ni le Fils de Dieu, qui est la loi elle-même, ni Dieu, dont il n'est pas parlé précédemment, doit être regardé comme une incorrection ou une altération de ἑαυτοῦ, ce qui désignerait Michaël. Si donc Michaël donne aux croyants sa propre loi, et si d'ailleurs cette loi est le Fils de Dieu, c'est qu'il est lui-même le Fils de Dieu. Mais cette thèse a le grave défaut de reposer sur une hypothèse, à savoir le changement de ἑαυτοῦ en αὐτοῦ, et d'ailleurs le raisonnement par lequel on l'établit tourne dans un cercle vicieux. En effet, si l'on objecte que αὐτοῦ ne peut pas se rapporter au Fils de Dieu, parce que celui-ci est la loi elle-même, on ne

peut pas davantage dire que le Fils de Dieu (que représenterait Michaël) donne sa loi, puisqu'il est lui-même la loi. D'ailleurs encore, est-il admissible qu'Hermas, représentant le Fils de Dieu par le saule, ait voulu dire que l'ange, qui coupe les branches de ce saule, est ce même Fils de Dieu? Et enfin, Hermas pouvait-il vraisemblablement espérer, si telle était son intention, que ses lecteurs identifieraient deux êtres qu'il représente si distinctement, l'un par un arbre, et l'autre par un ange qui coupe des branches de cet arbre?

C'est pourquoi nous nions résolument l'identité de Michaël et du Fils de Dieu, du moins d'après les données de cette seule similitude. Plus forte peut-être, en faveur de cette identité, serait la preuve tirée de la ressemblance entre les fonctions de Michaël et celles du Fils du Dieu dans la IX^e Similitude. Cette ressemblance est en effet frappante.

De même que Michaël a le pouvoir sur le peuple, le gouverne et exerce sa puissance sur ceux qui ont accompli la loi, de même le Fils de Dieu est le maître de la tour qui représente l'Église, et la communauté eschatologique purifiée est son peuple au sujet duquel il se réjouira (Sim. IX, 7, 1; 17, 4). Tous les deux examinent si les chrétiens ont accompli la loi (Sim. VIII, 1; IX, 6). Tous les deux livrent les pécheurs à l'ange de la repentance avec les mêmes recommandations (VIII, 2, 5; IX, 7, 1. 2). Tous les deux quittent la scène

et laissent le Pasteur accomplir leurs ordres (VIII, 2, 5; IX, 7, 3).

Cependant cette identité n'est qu'apparente; Michaël est constamment appelé un ange et le Fils de Dieu, Fils de Dieu ou Seigneur, ou bien ἀνὴρ ἐνδοξος considéré comme l'homme Jésus glorifié, tandis que si Hermas les avait confondus dans sa pensée, il aurait donné plus d'une fois à Jésus le nom de Michaël, dans bien des occasions qui se seraient offertes à lui. D'ailleurs leurs fonctions, malgré leurs ressemblances, diffèrent sensiblement, car le pouvoir que Michaël a sur le peuple de Dieu consiste surtout à mettre la loi divine dans le cœur des croyants, tandis que le Fils de Dieu est maître de toute l'Eglise dans un sens plus large et plus étendu (Sim. V, 6; 4; IX, 5, 6; 7, 1; 18, 4). De plus, l'examen de Michaël n'est pas définitif: il envoie ceux qu'il a trouvés justes dans la tour; mais le Fils de Dieu fait un second examen de cette tour, touchant de sa verge les pierres qui sont dans la construction et en trouvant dans le nombre quelques-unes d'impropres qu'il livre à l'ange de la repentance. Enfin, l'œuvre de Michaël est incessante et se poursuit à mesure qu'il se forme de nouveaux chrétiens, tandis que le Fils de Dieu ne vient faire son examen de la tour que lorsque cette tour est terminée; ainsi que le montre le Pasteur à Hermas par anticipation (Sim. IX, 5, 1-2).

Notre conclusion est donc encore que Michaël n'est pas identique avec le Fils de Dieu. Toutefois, on ne

saurait méconnaître qu'il occupe un rang supérieur parmi les anges, d'abord parce qu'il est dit qu'il a le pouvoir sur le peuple de Dieu qu'il gouverne, ce qui n'est dit d'aucun autre ange, ensuite parce qu'il donne des ordres à l'ange de la repentance, ce qui permet de supposer qu'il doit en donner aux autres anges aussi. D'ailleurs, nous ferons observer que dans l'angélologie juive, où Hermas a sans doute puisé directement ou indirectement, Michaël ou Michel est considéré comme un archange (Apocalypse, XII, 7). Nous croyons donc qu'Hermas lui fait occuper le même rang.

Michaël ne serait-il pas du moins identique avec le σεμνότατος ἄγγελος ? L'un et l'autre occupent un rang particulier et supérieur au milieu des autres anges ; il les appelle l'un et l'autre du même nom, ὁ ἄγγελος ἐνδοξος, ὁ ἄγγελος τοῦ κυρίου (Sim. VIII, 2, 1 ; 3, 3). Cette identité de qualification frappe surtout quand on envisage les deux passages fort rapprochés (Sim. VII, 5 et VIII, 1, 2). Dans le premier, Hermas parlant de l'ange glorieux (ἐνδοξος) l'appelle ὁ ἄγγελος κυρίου et dans le second il dit également ἄγγελος τοῦ κυρίου ἐνδοξος, ce qui involontairement fait supposer que c'est le même personnage. Dans la VIII^e Similitude, il est vrai, au qualificatif d'ἐνδοξος sont ajoutés les qualificatifs λίαν ὑψηλὸς μέγας, mais cela se comprend très bien parce qu'Hermas voit cet ange, tandis qu'auparavant il n'avait fait qu'en parler. En outre, l'ange de la repentance dit en maints endroits qu'il a été envoyé par le σεμνότατος ἄγγελος ; or, Michaël lui confie

également les chrétiens qui ont besoin de repentance. Enfin, si on nous objecte qu'Hermas reconnaît tout de suite le σεμνότατος ἄγγελος (Sim. X, 1, 1) tandis qu'il croit devoir indiquer que l'ange qui coupe les branches du saule est Michaël, nous répondrons qu'il était tout naturel qu'en donnant une explication de la vision, le Pasteur désigne par son nom propre, et en passant, celui dont il avait déjà parlé tant de fois et que ses lecteurs savaient être Michaël.

Nous croyons donc que rien ne s'oppose à identifier ces deux anges, et en faisant ainsi du σεμνότατος ἄγγελος un archange, ses rapports avec l'ange de la repentance s'expliquent tout naturellement.

Affirmer que cet ange est le même que Michaël et dire que Michaël n'est pas le Fils de Dieu, c'est nier que le σεμνότατος ἄγγελος est le Fils de Dieu. Toutefois, tâchons de le prouver directement.

Préalablement nous ferons remarquer que nous ne voulons pas entendre par Fils de Dieu le Saint-Esprit, puisque celui-ci a préexisté à la création et a créé toutes choses, tandis que les anges sont tous des êtres créés tôt ou tard. C'est donc de l'homme Jésus gloriifié que nous voulons parler. Et maintenant notre réfutation ne sera pas longue. Christ n'est jamais représenté dans tout le livre sous la forme angélique. Il apparaît, il est vrai, dans la IX^e Similitude sous la forme d'un homme au milieu d'autres hommes (Sim. IX, 6, 1 ; 12, 7), mais dans l'explication, dans la réalité, il

n'est jamais appelé ange, toujours Fils de Dieu; d'ailleurs, il est montré comme dépassant tellement les ἔνδοξοι ἄγγελοι (Sim. IX, 6, 1) que l'expression même σεμενότατος et ἔνδοξος ἄγγελος paraît être inadéquate et inférieure à l'idée que se fait Hermas du Fils de Dieu. Enfin, leurs fonctions elles-mêmes ne paraissent pas concorder et celles du Fils de Dieu revêtent un caractère beaucoup plus solennel et transcendant.

Quel est donc le rapport du Christ avec les anges? Quelle est sa place dans le ciel? Il nous est représenté, dans la IX^e Similitude, comme entouré, en premier lieu et comme d'une première enceinte, des six anges premiers nés de la création; ensuite de la multitude d'autres anges qui travaillent à l'édification de l'Eglise. Nous avons dit, au commencement de ce chapitre, quelle était la fonction de ces six anges; cela nous permet d'éviter une confusion dans laquelle on est tombé, à savoir : on a pensé que ces six anges sont nommés successivement dans le livre, remplissant chacun une fonction particulière. C'est ainsi que M. Link (p. 38) donne la liste suivante : Θεγρί, l'ange des animaux (Vis. IV; 2, 4), l'ange de la repentance (Vis. V), de la justice (Mand. VI, 2), de la punition (Sim. VI, 7), de l'esprit prophétique (Mand. XI, 9), et enfin Michaël, l'ange de la loi (Sim. VIII, 3, 3). A ces six anges, s'ajouterait le σεμνότατος ἄγγελος, qui en serait l'archange, ce qui donnerait pour total de

nombre sacré de 7. Contre cette opinion, nous ferons remarquer :

1° Certains anges sont introduits d'une façon occasionnelle qui ne permet pas de croire qu'Hermas a voulu énumérer les six anges qu'il a nommés dans les visions de la tour. Tel est le cas, par exemple, pour l'ange *Θεγρί*, l'ange de la justice, l'ange de l'esprit prophétique.

2° Le rang de supériorité évidente que possède Michaël dans le livre est entièrement effacé.

3° Le Pasteur, dans la IX^e Similitude, montre à Hermas les six anges en question. Or, s'il en fait partie, ils ne devraient être que cinq.

Pour ces raisons, nous croyons qu'il faut distinguer les six anges de ceux dont Hermas indique les fonctions spéciales vis-à-vis des chrétiens. Le nombre de ces derniers n'a pas été intentionnellement fixé à six par Hermas ; il ne les a fait intervenir que pour le besoin du sujet. Ces anges sont sous la direction de l'archange Michaël ; ils sont en relation directe et continue avec les hommes, travaillant à l'œuvre soteriologique commencée par Jésus : ce sont les anges que celui-ci a établis pour protéger le peuple de Dieu (Sim. V, 5, 3 ; 6, 2). Ils préparent les matériaux dont les six anges nobles se servent pour la construction de l'Eglise céleste, pour l'établissement du royaume de Dieu.

Ces six anges, dit Hermas dans la V^e Similitude, ont

été créés les premiers, avant toutes choses. Ils ne sont que six, parce que le Christ glorifié devait aller occuper la place du Saint-Esprit et réaliser ainsi le nombre sacré de 7 auquel Hermas a sans doute voulu atteindre.

Le Christ est donc à la tête de l'armée céleste et revêt, en tant qu'homme glorifié, la forme humaine. Mais il s'élève fort au-dessus de cette armée céleste, puisque aucun des anges, même ceux qui ont été créés les premiers, ne peuvent arriver à Dieu que par lui (Sim. IX, 12, 8). Cette position, tellement transcendante par rapport au monde, fait qu'il n'entre pas directement en relation avec les hommes. Il se sert pour cela d'un certain nombre d'anges, à la tête desquels se trouve Michaël, et qui, revêtus chacun, d'une fonction spéciale, sont chargés de continuer l'œuvre sotériologique de Jésus. Le Fils de Dieu, qui est maître de la tour, c'est-à-dire de l'Église, reprendra son activité première quand la tour sera achevée, pour régner sur le Royaume des Saints. Voilà pourquoi le Christ occupe, dans le Pasteur d'Hermas, une place relativement restreinte, eu égard surtout à l'œuvre de la Rédemption, qui se poursuit au milieu des fidèles, et dont les facteurs immédiats sont les anges.

CONCLUSION

Nous nous résumons brièvement. Voici, selon nous, la conception d'Hermas :

Le Fils de Dieu, qui a déjà pris part à la création, le Saint-Esprit, envisagé comme une hypostase divine, est venu habiter en Jésus. Sous sa direction, Jésus a accompli l'œuvre de la Rédemption. En récompense de son obéissance parfaite aux inspirations de l'Esprit et de sa vie pure et sans tache, l'homme Jésus a été élevé dans le Ciel où il possède, par sa fusion avec le Saint-Esprit, son témoin pendant sa vie terrestre, la prérogative de Fils de Dieu. Il est en même temps, mais fort au-dessus d'eux, à la tête de tous les anges, qu'il a chargés de poursuivre et d'achever son œuvre de Rédemption sur la terre.

Vu :

Le Président de la soutenance,

E. MÉNÉGOZ.

Vu :

Le Doyen,

F. LICHTENBERGER.

Vu et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,

GRÉARD.

TABLE DES MATIERES

Introduction. — Importance du livre d'Hermas dans la primitive Église. — Utilité d'une étude christologique. — Difficultés de cette étude	5
---	---

§ 1. *Exposé du problème.*

Contenu de la V ^e Similitude. — Manque de logique et d'unité dans la parabole. — But de cette parabole. — Éléments constitutifs de la personne du Christ. — Quatre questions à traiter	11
---	----

§ 2. *La chair.*

Présomptions en faveur de l'humanité du Christ. — Sens du mot <i>σάρξ</i> . — Origine de Jésus	20
--	----

§ 3. *L'esprit*

Préexistence du Saint-Esprit. — Question de sa personnalité. — Ses rapports avec Dieu.	25
--	----

§ 4. *Le Fils de Dieu.*

S'il y a un troisième facteur de la personne du Christ, le Fils de Dieu, deuxième personne de la Trinité. — Examen du passage Sim. IX, 12. — Retour à la V ^e Similitude. — L'homme Jésus facteur de la personnalité	
--	--

du Fils de Dieu. — Rôle prépondérant de la *σάρξ* dans l'œuvre de la Rédemption. — L'homme Jésus, organe éternel du Saint-Esprit auprès de Dieu. 33

§ 5. *Le Fils de Dieu et les anges.*

Les six anges supérieurs. — Le *σεμνότατος ἄγγελος*. — L'archange Michaël. — Identité de ces deux anges et leur distinction avec le Fils de Dieu. — Le Fils de Dieu à la tête de l'armée céleste 46

Conclusion 60

